CIORAN

Un dionisiac cu voluptatea negației

„La mine, refuzul a fost întotdeauna mai puternic decît entuziasmul. Însufleţit deopotrivă de ispita absolutului şi de sentimentul persistent al vacuităţii, cum puteam eu să sper?“

Uvertura tragicului

• Sinceritatea credinţei religioase şi criza fundamentelor • Începutul unui exerciţiu de nesupunere divină • Drama spirituală şi tristeţe metafizică. Pentru o reformă morală • Vitalitatea ca absenţă a măsurii • Uvertura tragicului • Donchişotism local şi revoltă metafizică

1. Sinceritatea credinţei religioase şi criza fundamentelor. În 1931, tânărul Cioran credea că mişcarea religioasă din ultimele două decenii era animată de mari iluzii, în mare parte deşarte, căci, dincolo de faptul că era "complet artificială", ea nu făcuse altceva decât să distrugă "încrederea în sinceritatea trăirii religioase" (1).

Cuvântul subliniat de noi vrea să sugereze mai exact de unde provenea acest eşec provizoriu. Era doar sentimentul unui colaps, deoarece credinţa religioasă va antrena în anii '30, cel puţin în spaţiul nostru spiritual, mari mase de oameni, alimentând, îndeosebi prin curentul "pro" creat de revista Gândirea, substanţa naţionalismului românesc (a fi român va însemna. pentru teoreticienii acestei atitudini, a fi ortodox; mai mult, chiar viceversa era adevărată).

Lui Cioran i se potriveau, încă din 1931, cuvintele pe care le spunea el însuşi despre Erwin Reisner: "Curajul în idei duce la limite; numai cine are posibilităţi interioare poate să reziste". E un autor care, într-un fel discret, pare să-l fi interesat. În 1927, o carte a acestuia intitulată Selbstopfer Der Erkenntins concentra atenţia lui Cioran asupra unei chestiuni semnificative: că există "numai o problemă", şi anume a morţii, şi că aceasta constitue singurul obiect

al gândirii (Cioran va deveni – o ştia de atunci?! – specialist în problema morţii). Încă din acea vreme pare să fi înţeles Cioran că istoria este, cum spunea acelaşi Reisner, cea de-a opta zi, aceea care a urmat căderii în păcat.

Judecată în raport cu fondul productiv al culturii moderne (o cultură raţionalistă şi individualistă), mişcarea religioasă îşi trăda, crede Cioran, sensul. Ea venea să compenseze "epuizarea lăuntrică" a culturii, neputinţa acesteia de a mai produce valori noi, de a face din actul creaţiei ceva "spontan şi liber". şi asta într-un moment în care procesul cultural era pur şi simplu obsedat de "perspectivism istoric" şi ameninţat, în "puritatea"lui organică, de ecletism.

Influenţat, probabil, de viziunea lui Spengler, eseistul îşi explica relativ simplu acest impas cultural: "Orientarea religioasă la o cultură puţin religioasă dovedeşte un caracter de decadenţă a acestei culturi, de apropiere de moarte, de rupere a echilibrului intern, sau [...] rupere cu presupoziţiile acelei culturi"(2). Un colaps, prin urmare, produs fie de o degradare a metabolismului cultural, fie de o caducitate a fundamentelor, a elemetelor ce întemeiază acea cultură. Fişa de observaţie pe care tânărul de 20 de ani o completa într-un imaginar spital al culturii era departe de a fi optimistă. Omul modern, funciarmente optimist şi activ, nu sesiza cezura cultură – religie pentru motivul, firesc, că sensibilitatea lui religioasă nu era aceea a unui "spirit contemplativ". "Din lipsa acestui spirit contemplativ, din lipsa orientării spre esenţial, derivă şi lipsa totală de simţ pentru eternitate"(3).

Adaptată, transfigurată şi neizvorând dintr-o "structură iraţională de viaţă", fără să aibă astfel propria-i diferenţă specifică şi fără să constitue o "formă organică de trăire", religia – şi o dată cu ea mişcarea religioasă – se îndreptase steril, credea Cioran, către "expresia unei voinţe de a crede" (4), în care intelectualii îşi ascundeau dorinţa lor de Absolut. Consecinţa acestei reacţii era una de dezagregare în sfera culturii, îndeosebi în axiologie: "voinţa de a crede înseamnă, de fapt, o separaţie între valori şi creatorii de valori,

o dezbinare între elemente care ar trebui primar unificate. Creatorii de valori au, aici, perspectiva valorilor, iar nu trăirea lor" (5).

2. Începutul unui exercițiu de nesupunere divină. Apropierea lui Cioran de sfera religiei şi a credinței religioase nu se făcea acum pentru prima dată. Există texte de început, poate primele încercări în scris din vremea adolescenței, unde frământările de gândire iau forma naivă dar nu o dată profundă a unei nevoi carteziene de claritate şi distincție în chestiuni fundamentale ale vieții (claritate pe care mai târziu, o va detesta). Iar viața însemna, încă de atunci, "viață interioară" sau "stil interior" (6). Cioran era student în primul an de facultate. Lecturile sale filosofice, făcute poate fără "sistem", îl nemulțumeau şi îl incitau la reflecție. Tânărul de 18 ani aduna în sine încet-încet un protest robust împotriva "maeştrilor" gândirii. Neiniţiatul Cioran refuza cu impertinență discretă aproape orice călăuză. Singurul magister pe care îl acceptă acest adolescent revoltat pe tot şi pe toate – un stăpân față de care este cum nu se poate de obedient – este răzvrătirea, permenentul mers împotriva curentului. Cioran va începe de acum un exercițiu de nesupunere divină în fața vreunei instanțe supreme, o aventură ale cărui avataruri – în egală măsură trăite şi teoretizate, mai ales teoretizate – nu-i vor îmblânzi mai deloc tonul meditației, căci la capătul acestei gândiri – rebours îl vom afla pe Cioran interogându-l aproape inchizitorial pe "Demiurgul cel rău".

Însemnările, până acum necunoscute, de la sfârşitul anului 1928 şi începutul lui 1929, cu toată simplitatea şi didacticismul lor, formulează în mare parte tema autorului, nucleul dur de obsesii care vor fi reiterate în publicistică şi în cărțile deceniului patru. Aceste texte inedite exprimă un scriptor ce intră în scenă ca un actor dezabuzat, încruntat şi care face semne să fie oprite de îndată surlele şi trâmbițele, anunțându-şi cu o nerăbdare organică subiectele dizertațiilor prezente şi viitoare. Stăpânit de un orgoliu expansiv şi excesiv, cu o furie interiorizată dar agresivă, care răzbate din bolgiile forului intim în pagina scrisă ca un vârtej sălbatic, Cioran, tânărul,

este asemenea unui vulcan a cărui erupţie e oricând iminentă. Este sincer bulversat de caracterul tragic al vieţii, încearcă să-şi explice contradicţiile imanente creştinismului, însă fără să ajungă la coerenţa şi insolenţa eseului publicat în 1935 (7), vrea să surprindă unitatea spirituală a Europei pe fondul unor doctrine care au indus germeni de anarhie ş.a. Textele acestea de început, nepregătite pentru tipar şi scrise parcă la prima mână, nu au deloc o formă elaborată, ele fiind mai degrabă o meditaţie naivă pe o temă dată. De aici tensiunea şi poticnirile discursului, ambiguitatea neproducătoare de sens din unele formulări, superficialitatea unor idei, raţionamentele "slabe" în care concluziile sunt parţial ocultate de legile prea lejere ale inferenţei, toate la un loc justificând în fond caracterul de laborator ale unor atare încercări.

3. Dramă spirituală şi tristeţe metafizică. Pentru o reformă morală. Aşa ne apar şi textele scrise de Cioran în iarna lui 1929, unele dintre ele prezentate, probabil, la seminariile de la facultate, altele fiind chiar proiectele unor conferinţe. E preocupat, bunăoară, de creştinism, mai exact de determinismul metafizic creştin, pe care încearcă să îl judece prin raportarea la cel păgân. Văzând, şi el, cauza "căderii" (al celei dintâi, ar spune Eliade, pentru că s-a mai produs o a doua cădere a omului) în desprinderea omului din unitatea iniţială, din "simfonia acestei fericiri", Cioran spune că energia care l-ar fi împins spre un asemenea act ar fi fost "nostalgia cunoştinţei". Era gestul viu şi accentuat al unui om pesimist (de unde "conştiinţa" acestei stări!?), un fel de "fantomă hâdă şi descurajată" aşezată la capătul tuturor iluziilor noastre şi care "s-a înfruptat din cunoaştere", ceea ce ar fi transformat existenţa umană într-un amestec de zbucium tragic şi disperat, la care ar fi fost condamnată.

Un astfel de destin al omului trimitea inevitabil la statutul etic-existenţial specific unei "fiinţe descurajate". Cioran observă că creştinismul are mecanisme argumentative de protecţie a unităţii sale structurale şi ideologice. Chiar dacă a fost condamnat, omul nu poate fi personajul unei tragedii, căci el are un ideal: va fi răscumpărat. Se

va produce în acest mod o contopire a omului cu divinul, ceea ce va însemna un destin în care tragicul şi pesimismul nu-şi găsesc rostul. Creştinismul îşi avea astfel împlinirea, crede Cioran, în etic, în orientarea lui metafizică spre divin, finalmente printr-o filosofie a istoriei în urzeala căreia există multă metafizică. Procesul acesta de divinizare a umanității, analizat de un gânditor ca Berdiaev, este în fond unul în care bucla unei istorii creştine s-a închis şi când se petrece o întoarcere a umanului spre ipostaza sa originară: divinul (8).

Este evident că studentul Cioran era incitat de analiza fenomenului religios, căruia orientarea scientistă a vremii îi reproşa un dogmatism sec şi arid. Interesat în mod fundamental de ispita aruncată omului de absolut, fenomenul religios îl atrăgea întrucât el ilustra perfect drama spirituală a conştiinței fie ea individuală sau colectivă, o dramă de care se găsea osmotic legată şi tristețea metafizică. Nu la destinul provocat de părăsirea iubitei, de mizerie sau de insucces se gândea Cioran, ci la drama spiritual-metafizică generată de "căutarea lui Dumnezeu şi negăsirea lui", situație rezervată celui "ales", adică acela ce are "dreptul să trăiască în metafizic, transfigurând realul şi adaptându-l structurii sale spirituale" (9). Prin urmare, nu închistarea într-un dogmatism sterp se cuvenea să fie receptată ca singura valoare a fenomenului religios, ci dramatismul spiritual specific, tortura, zbaterea interioară pe care le aduce cu sine (pentru protestantism, de exemplu, experiența religioasă, pe care nu o poate ignora nici omul de ştiință, cel ce pare mulțumit doar de datele concretului). Cioran subliniază însă nu atât trăirea fenomenului religios, cât recunoaşterea acestuia, "valorificarea lui ca o realitate": "Experiența religioasă este încercată de unii, restul au găsit altă soluție problemelor ce-i frământă". şi el analizează într-un text (datat: marți, 26 februarie 1929) noua viziune asupra vieții pe care a adus-o protestantismul în opoziție radicală cu catolicismul.

Judecându-l pe cel din urmă prin felul în care aşază raportul om-Dumnezeu, tânărul Cioran observa un fapt fandamental: valoarea

omului se pierde în metafizica proprie catolicismului, căci întâlnim aici nostalgia ridicării omului spre divinitate şi, în egală măsură, "sfărâmarea exaltării lui de rigiditatea eternităţii divine" (10). În schimb, protestantismul conferă omului o semnificaţie şi o valoare care întrec cu mult grandoarea divină. Centrul acestei religii cu aerul de "erezie", cum ar spune Maritain, e locuit de om, nu de Divinitate. şi cine a făcut această întoarcere dacă nu Luther, cel ce a convertit propriile-i stări şi frământări interioare în adevăruri teologice (o formă de "egoism metafizic", conchidea filosoful francez). Cioran crede că Maritain exagera atunci când punea elaborarea unei doctrine, cum e cea a protestantismului, pe seama exclusivă a subiectivităţii unui om anarhic, care s-a împotrivit autorităţii catolice. Mistica germană (Eckhart, Luso, Tauler) şi psihologia poporului german (cu trăsăturile ei specifice omului nordic, cu înclinarea spre individualism) s-au regăsit în atitudinea lui Luther şi au fost potenţate de doctrina acestuia, una care prefera pe diavol Mântuitorului.

Protestantismul ascunde însă, după Cioran, o contradicţie organică. Omul, în viziunea lui Luther, ne apare ca o fiinţă dezbinată, căci el are, pe de o parte, un ascendent în faţa divinului (exagerarea valorii omului ar veni dinspre umanismul atât de agreat de Luther), dar omul e totodată "o fiinţă coruptă, detracată". O antinomie din care doctrina lui Luther a încercat să iasă prin aceea că, chiar dacă omul este corupt, el are certitudinea mântuirii. Cu toate acestea, protestantismul ca doctrină, concluziona sentimental Cioran, cuprinde mult pesimism: "Individul simte cum planează asupra sa demonul singurătăţii, al izolării în cosmos. Nu ştiu dacă vreodată aţi încercat, între un strigăt de disperare comprimat şi un oftat de resemnare, acest sentiment. Liniile realităţii se estompează; conturirile se pierd în vagul imprecis al unui haos pe care nu l-ai mai vrea actualizat niciodată; peste această nimicnicie ai vrea să vezi plutind aripa de plumb a îngerului morţii. şi este în această dezesperare ceva din prăbuşirea unui înger ..."(11). Individualismul protestant aducea astfel, prin transformarea autorităţii într-o iluzie şi

prin separarea insului de comunicare, la ceea ce s-ar numi "romantismul solitudinar al izolării totale". Ar mai trebui adăugat şi pericolul care ameninţă valoarea bisericii, deoarece, după protestantism, fiecare creştin este un preot şi el poate să ajungă în cominiune cu Dumnezeu, fără un intermediar.

Această din urmă dimensiune ascunde, după Cioran, secretul lipsei de rezistenţă în timp a protestantismului. Protestantismul n-a durat pentru că "abstractului ideologic al doctrinei i-a lipsit concretul unei instituţii", şi anume: biserica n-a mai avut o semnificaţie mistică, ci a rămas viabilă doar prin latura ei socială. Idealismul german a fost astfel degringolada în care a intrat spiritul protestant, iar Nietzsche a venit, printre primii, "să dea soluţie neliniştilor ce frământau pe dezaxaţii protestantismului". Eroismul, aşa cum îl concepea autorul Voinţei de putere, îi apărea lui Cioran ca o capcană în care spiritul individualist se prăbuşa. Nihilismul nietzscheean avea ca vamă finală <<pesimismul forţei>>, căci eroismul însemna "acceptarea luptei pe terenul lumii aparenţelor", "înălţarea de aripi pe culmile singurătăţii tragice", "nebunia romantică a freneziei nedisciplinate", "expresiunea unui donquijotism absurd şi paradoxal".

Concluzia dezamăgitoare a lui Cioran era că nici filosofia lui Nietzsche n-a adus în conştiinţa modernă "balsamul împăcării cu sine", după cum nici Spengler nu reprezenta decât un pesimist care nu indica deloc vreo direcţie de reformă spirituală. Soluţia din urmă – sub acolada căreia tânărul student îşi elabora conferinţa, probabil, "Despre protestantism" – se afla într-o "reformă morală", în cultivarea unui ideal etic şi, în egală măsură, "intelectual". Numai aşa, credea Cioran, se putea depăşi sinistra profeţie a lui Spengler şi Europa – prea mult dezbinată de vertijul atâtor doctrine – să-şi restabilească unitatea ei spirituală. Ce s-a întâmplat cu Europa în aceste şapte decenii (din 1929!) şi în ce punct a ajuns unitatea ei spirituală – sînt chestiuni evidente.

4. Absența măsurii ca vitalitate. Este evident astfel în aceste prime încercări ceea ce am numi absența măsurii ca vitalitate. Un diagnostic pe care, într-un fel, şi l-a pus Cioran atunci când va spune – în acele deopotrivă sincere şi protocolare cuvinte ce i s-au cerut pentru a deschide o antologie de texte publicistice – întocmai unui spirit donquijotesc şi conchistador aflat în căutarea unei Atlantide a absolutului: "Secretul meu era simplu: n-aveam simțul măsurii. În fond aceasta-i cheia oricărei vitalități" (Paris, 16 iulie 1990). "Mâna care scrie", pentru a invoca o sintagmă cunoscută, este parcă dirijată de un regizor care pare să nu mai aibă răbdare. "Fişa de temperatură" a zbaterilor tânărului Cioran întru creație exprima o evidentă "suferință spirituală", ceea ce imprima scrisului său o evidentă sinceritate. (Mircea Eliade provocase de altfel în epocă o discuție asupra autenticității în creație.).

Fizic vorbind, scrisul lui Cioran (de la această vârstă) ne arată – prin grafia literelor şi cuvintelor – o mână nervoasă şi agitată, care ocupă cu lăcomie tot spațiul paginii. Dreptunghiul de hârtie pe care îşi desfăşoară fără vreun truc gândurile apare, aproape inevitabil, ca un spațiu în care nu mai ai ce aşeza, pentru că nu mai ai unde. În partea de sus sau cea de jos a paginii, în stânga sau în dreapta acesteia, nu mai poți pune vreo literă sau vreun cuvânt pentru că totul este ocupat cu semnele în grabă aşternute. Pagina sau însemnările lui Cioran, vorbim de cele de la 17-18 ani, se transformă într-un recipient în care sunt turnate până la refuz cuvintele. E manifestă acum o căutare febrilă de "spațiu vital" pentru scris, o tatonare înfrigurată convertită însă în planul de dincolo de "fizic", adică în meta-fizic, în obsesii fertile pentru propria-i meditație filozofică.

5. Uvertura tragicului. Existența îi apărea atunci lui Cioran întocmai cum va recunoaşte, mai târziu, în raționamentele despre Nae Ionescu: o "cădere", ceva de care nimeni nu-l putea convinge că nu este un declin, o autotortură, o voluptate satanică (12). El încerca un diapazon al sincerității rostirii, "chiar când aceasta este fondul unui bogat lirism", cum va spune el pe 11 decembrie 1928 (13). Iar

existența în raport cu care își va exersa meditația era însemnată cu un "tragic cotidian". Dealtminteri el avea intenția să scrie despre "Concepția tragică a existenței", așa cum reiese dintr-o notiță fugară pe care am găsit-o în arhiva lui Aurel Cioran la Sibiu, rânduri pe care le transcriem aici integral:

"1). Trebuie să existe în individ valori ce îl ridică deasupra masei; aceste valori sunt embrionare în mulțimea care numai le presimte. Pentru ea, ele plutesc în aer – le simte fâlfâind fără a le sesiza esența.

2). Masa simte viața ca ceva serios – nu-i sesizează însă caracterul ei eminamente tragic. – Acesta este rolul individului.

3). Viața concepută ca un efort spre fericire este un nonsens – din moment ce odată fericirea achiziționată va părea un miraj care trebuie substituit prin valori concrete.

4). Valorile concrete nu pot fi decât unitățile spirituale – și deci concrete – care se fixează în unitate.

5). Unitatea – cuprinzând abstractul diversităților conștiințelor individuale – trebuie să convergeze spre o concepție tragică – adică profund serioasă – a vieții."

Individul situat deasupra masei (sau mulțimii) prin valorile concrete (care sfârșesc prin a fi un surogat al fericirii) – aceasta e ipoteza, deocamdată ambiguă, impresionist formulată, a caracterului funciarmente tragic al vieții.

Un astfel de gând încolțea în mintea tânărului Cioran pe solul oferit de ceea ce el însuși numea "tragicul cotidian al existenței personale", ca semn al neputinței de a ajunge la esența proiectelor, promisiunilor, a revărsărilor și elanurilor de fiecare zi, ca ilustrare, altfel spus, a sforțării zadarnice de a prinde "finalitatea atâtor flagelări și schingiuiri spirituale" (14). "Există zile – gândea Cioran în decembrie 1928 – când cele mai frumoase idealuri visate le simți spulberându-se ca o grămadă de semințe purtate de nebunia unui vânt". Drama eului cioranian își începuse întâiul act declașat de cotidianitatea tragică, una care lăsa asupra sa "urme de leu scăpat din lanțuri", o dramă întreținută de banalitatea care, fiind aceeași dar

repetată sub alte măşti, ascunde "aceeaşi esenţă de platitudine acceptată cu capul plecat şi cu ochii înlăcrimaţi şi închişi"(15). Eul acesta de care vorbim şi pe care ni-l relevă primele texte scrise de Cioran este indubitabil de natură dostoievskiană, cel puţin prin faptul că aspiră să depăşească starea unei vieţi în care nu există culmi, eroism şi năluci donchişoteşti nu prin altceva decât prin vămile date de "suferinţa spirituală". "Căci numai suferinţa este creatoare – adică purificatoare; ea adaugă farmec şi inedit vieţii, îi dă aripi şi culmi spre întrezăriri de noi orizonturi. Singură ea este afirmare, fiindcă numai prin ea te simţi mai aproape de viaţă în genere, de viaţa care palpită în întreaga umanitate. Nu suferinţa fizică ce torturează cârpe omeneşti de amante în lupanare, ci suferinţa spirituală, neliniştea care picură în suflet farmecul demonic şi somatic al nostalgiei marilor transfigurări, al marilor prefaceri"(16).

Aceasta era "confesiunea" lui Cioran la 17 ani, una care cuprindea "mult romantism" dar şi "mult adevăr". La 17 ani când, o spune într-o altă însemnare (17), "începe tragedia", adică "se fac selecţionările, se separă elementele", când unii "încep a se regenera" printr-o confruntare cu "angrenajul" acelor "patimi veşnic nesatisfăcute", nescutită însă de incertitudini, scrâşniri şi convulsii, de elanuri frânte şi de explozii întârziate. Pe scurt, tragicul stării de spirit ce caracterizează vârsta de 17 ani ar fi dat de lupta dintre "sensibilitatea metafizică, îndrumată spre recrudescenţa religioasă, şi incertitudinile şi anchilozarea în materialism şi nihilism"(18).

Sunt însă semnificative şi treptele anterioare acestei stări opţionale, prima consemnată la 15 ani, când orice adolescent este mai mult sau mai puţin nihilist (astfel el trăieşte această etapă a vieţii doar cronologic), cea de-a doua petrecută în anul imediat următor, la 16 ani, când adolescentul este "în mod fatal şi inexorabil materialist", precizându-şi pentru prima dată "un punct de vedere dogmatic": "Realul este numai ce se încadrează subt categoria percepţiunii noastre senzoriale. Idealului absurd şi poetic îi opune zâmbetul unui mentor amorezat de concret şi de direct. Dacă n-a citit pe Conta, cu siguranţă că îl cunoaşte cel puţin din auzite pe Buchner... A citit o

pagină din M[ax] Nordau sau din Zola şi se crede posesorul înțelepciunii umane. Suficiența lui îşi capătă ultima expresie de stupiditate şi imbecilitate"(19).

6. Donchişotism local şi revoltă metafizică. Rostul – sau valorizarea – experienței spirituale în regenerarea adolescenței, în transgresarea contingentului, a incertitudinilor, pentru a putea astfel aduce în suflet "balsamul purificării" – iată ceea ce-l frământa atunci pe Emil Cioran, pe nostalgicul student în filosofie, dezabuzat de "ritmul agitat al capitalei" şi atras de aerul curat, fără fumul de limuzină, al provinciei, chiar dacă şi aceasta din urmă îl nemulțumea: "În mizeria mea provincială, cu străzi tăcute şi zâmbete de îngâmfați, certați cu realitatea simplă şi normală..."(20). Era însă pentru el un prilej de a face nu atât "psihologia provincialului", cât o fişă caractereologică a acestuia, în care uneori – chiar dacă palid – se reflectă însăşi figura autorului.

Polarizarea capitală-provincie este devastatoare pentru firea şi proiectele celui ce locuieşte în cea din urmă. Cioran vede în orice provincial un fel de Don Quijote, dar "unul degenerat: fără anvergura tristului cavaler, fără universalitatea umană şi generozitatea unui erou transformat în simbol", "acea generozitate care este renunțarea la sine pentru un ideal format de intersecția tuturor razelor nostalgiilor omeneşti". Lasă la o parte însă pe provincialul versatil ("acela lipsit de buna cuviință în acest moment pentru ca în celălalt să-ți sărute mâinile") sau pe cel ce este "un simplu dezaxat" şi ni-l pune sub lupa microscopului pe cel "ademenit de mirajul singularizării". Măcinat, probabil, de relația individului cu absolutul, fără să agreeze monotonia concretului, a fenomenului, pe care-l respinge şi-n ritmul căruia nu vrea şi nu poate să-şi consume existența (o atare acceptare, a "fenomenului ca singura realitate", ar însemna "recunoaşterea unei limitări personale organice"), ilustrând acea "speță de donchişotism local, de nostalgie a absolutului realizat în cadre limitate" şi incapabil să perceapă tragicul existenței umane, provincialul suferă în fond de o maladie a egocentrismului: hiper-valorificarea eului. De aici provin

mai toate frustrările lui: ruperea oricărei legături cu viața, claustrarea în sine, iluzia unei superiorități sfidătoare şi la care nici un muritor nu poate aspira, proiecția utopică a unei lumi situate deasupra realității. Cioran ne previne însă asupra iluziei acestei iluzii: "Să nu se creadă însă că această lume personală ar fi elucubrația unei exuberanțe interioare, a unui plus de umanitate ce nu se poate comprima." O astfel de lume creată de provincial este deopotrivă efectul unei imposibilități de a se închide în sine în mod etanş şi rodul tendinței de a transcende realul. Numai că acest solipsism îl transformă pe provincial doar într-un visător ce îşi contemplă eul "mizer şi ireductibil", acceptând una din cele două soluții posibile: "aceea individualistă a claustării în eu". Dar acelaşi provincial ispitit de "mirajul singularizării" mai are la îndemână celălalt procedeu sau remediu, radical opus față de primul: este varianta "confundării prin identificare în conştiința totală, expresia cea mai potențială a distrugerii eului". Cioran se identifică, mai întâi tăcut dar apoi pe față, cu acest din urmă specimen de provincial, care "nu poate accepta viața zbuciumată trăită în fenomen, lipsită de absolut, dar realizată în tragic", şi tocmai de aceea, cum spune în finalul acestei "scrisori provinciale", alege "distrugerea realului" în locul "transcenderii" acestuia.

Tânărul Cioran intra încă de atunci – aşa cum o sugerează cuvintele subliniate de noi în text – într-o campanie ofensivă împotriva existențialului. În căutarea, probabil, a celei mai bune dintre lumile posibile, el se fixa indubitabil nu pe implozia eului, pe care se vede bine că şi-l dorea protejat, ci pe desființarea realului, chiar aneantizarea acestuia. Ce voia să pună în loc – este o întrebare care, deocamdată, rămâne fără un răspuns exact, fie şi pentru simplu fapt că era vorba de o decizie poate numai de moment a lui Cioran. Opțiunea lui împingea însă spre un melanj ciudat al lui "sau" cu "şi", căci "prefer" presupunea ca, în cadrele conjuncției, să-ți exercite plăcerea dată de libertatea disjuncției: "Prefer distrugerea realului transcenderii lui". Era aici începutul unei hotărâri de a se împotrivi, cum va spune mai târziu, la tot ceea ce s-a creat de la Adam încoace.

Poate nu greşim dacă situăm aici şi acum, în rândurile scrise la această vârstă (texte care că nu trebuie însă suprasolicitate), primele manifestări ale unei revolte metafizice trăite de Cioran. În ipostaza sa de provincial, vrând să depăşească acel "donchişotism local" (fascinaţia produsă de eroul lui Cervantes nu va înceta nicicând, Cioran văzându-şi destinul disputat între figura tristului cavaler şi cea a lui Faust), tânărul de numai 17-18 ani se temea nu atât de aventura transcederii realului, cât de consecinţa unui asemenea traiect, şi anume: "prăbuşirea asemănătoare cu aceea a albatroşilor prăbuşiţi din înălţimea propriilor singurătăţi"(21). Cioran va rămâne de altfel în sine mai toată viaţa un provincial, iar opera sa, cu toate performanţele pe care le-a cunoscut, a izvorât tocmai din revolta radicală faţă de această nefastă însingurare – sau izolare – a provincialului. Nostalgia cu care s-a rupt de satul natal venind la şcoala din Sibiu, dorul după Coasta Boacii şi după fiecare piatră de pe drumul Răşinariului sunt, şi ele, semnele unui provincial incurabil.

Note şi referinţe

1. Emil Cioran, "Voinţa de a crede", în Mişcarea, an XXIV, nr. 76, 25 feb. 1931; apud Singurătate şi destin, Humanitas, 1990, pp. 9-11, ediţie îngrijită de Marin Diaconu (vom trimite de aici încolo la această antologie prin sigla SD, urmată de cifra paginii).
2. Ibidem.
3. Ibidem; sublinierile ne aparţin.
4. Ibidem; subl. n.
5. Ibidem; subl. n.
6. Tot în Mişcarea va face o analiză frustă pentru ce înseamnă "O formă a vieţii interioare" (v. nr. 184, 8 iulie 1931, apud SD, pp. 21-23), în care intelectualul e personajul cheie şi tocmai de aceea întreprinde o superficială fenomenologie a acestuia (v. "Intelectualul

român" şi "Psihologia şomerului intelectual", nr. 80, 1 martie 1931; nr. 134, 8 mai 1931; apud SD, pp. 12-20).

7. Vezi Emil Cioran, "Creştinismul şi scandalul pe care l-a adus în lume", Vremea, an VII, nr. [418], Crăciun [25 decembrie] 1935; apud SD, pp. 294-299.

8. Vezi textul inedit intitulat de noi "Despre creştinism", în Saeculum, serie nouă, nr.1-4/96.

9. Cf. Emil Cioran, "Despre protestantism", text inedit, loc. cit.

10. Ibidem.

11. Ibidem.

12. Vezi Emil Cioran, "Nae Ionescu şi drama lucidității", Vremea, 6 iunie 1937.

13. Vezi textul inedit "Tragicul cotidian", Saeculum, serie nouă, an I(III), nr. 3-4(12)/1995, pp. 89-90. Aceste însemnări, ca şi altele la care vom trimite, provin din arhiva lui Aurel Cioran, fratele filosofului.

14. Ibidem.

15. Ibidem.

16. Ibidem.

17. Emil Cioran, "Adolescența", text inedit, Saeculum, serie nouă nr. 3-4/1995, pp. 90-91.

18. Ibidem.

19. Ibidem.

20. Vezi ms. inedit Emil Cioran, "Scrisoare provincială", Saeculum nr. 3-4/1995, pp. 91-92.

21. Ibidem.

Accesele unui insomniac

• Semne de „masochism metafizic“ • Marginea şi fragmentul • Un orgolios atipic. Re-cunoaşterea în Nietzsche • Mizeria, estetica şi normele morale • Intuiţionism versus intelectualism • Decadenţa, omul mediocru şi „cavalerii neantului“

1. Semne de "masochism metafizic". Îngroşând puţin conturul unei schiţe de portret, constatam într-un alt context că, încă de la 17-18 ani, Emil Cioran fusese atras în turbionul unei "revolte metafizice". Îşi trăsese pe figură masca de dandy a la Camus şi vitupera împotriva căderii nu în timp, cum o va face mai târziu, ci a căderii în derizoriu, pe care o trăia, după cum spunea el, din plin provincialul. Lupta de fapt cu sine dar şi cu Celălalt pentru a scăpa din arcanele acestei anateme implacabile aruncată parcă de destin asupra sa. Că n-a putut niciodată să evadeze din spaţiul mental al provincialului, o spune evoluţia sa: a rămas pentru toată viaţa un marginal: de la naşterea sa întâmplată în "mărginimea" Sibiului, trecând prin proiectele sale de lectură care cuprindeau de nemumărate ori autori "minori", marginali, şi lucrări banale, marginalizate, şi până la filosofia în care s-a încercat, situată, şi ea, la liziera reflecţiei metafizice sistematice. (Mai târziu, într-o scrisoare către fratele său, Aurel, din 25 noiembrie 1979, atunci când apăruse ...cartel...ment, va spune tulburat:"Je ne m'en suis jamais plaint; au contraire, j'ai accept... tr...s bien ma condition de marginal". şi puţin mai departe, cu autoironie: "Si je n'...tais pas si vieux, je retournerais

... la philosophie. Elle a du moins l'excuse de ne pas ...tre accesible aux journalistes et aux bonnes femmes" – 1.)

La 20 de ani, Cioran pare astfel că ilustrează ipostaza unui spirit confin cu cel din arta abstractă a lui Oscar Kokoschka, artistul despre care scria în toamna lui 1931 o "cronică măruntă". Aflat în rezonanță cu "anxietatea" şi "învolburarea" epocii, tânărul Cioran, ca şi omul lui Kokoschka, nu vine de undeva din lume, "ci a căzut dezorientat într-o existență străină firii lui"(2); el are presentimentul unei apocalipse nereligioase generată de disperare şi – asemenea "semnelor" din tabloul Der irrende Ritter, în care Cioran îşi răsfrângea parcă până la re-cunoaştere propriile obsesii – de impactul cu ceea ce ar putea fi pentru om haosul: " o voluptate în deznădejde, o incitare nebună în procesul propriei prăbuşiri, un extaz al neantului"(3). Pe scurt, biografia intelectuală a lui Cioran poate să stea acum, în acest segment existențial de la începutul deceniului patru, sub pecetea unui greu de camuflat "masochism metafizic", ale cărui semne se iviseră credem cât de cât, cel puțin "fizic", o dată cu experiența insomniei trăită de adolescentul Cioran. A fost un moment de "criză teribilă", dar acea "insomnie sistematică", după cum îşi amintea în toamna lui 1990, constituia un fel de "aperitiv al infernului..."(4). Cioran îşi biciuia spiritul pentru a-şi proteja corpul: scrie Pe culmile disperării cu scopul terapeutic de a se vindeca de... sinucidere. Era o formă, e-adevărat benignă, de revoltă metafizică, una similară celei pe care o invocă Albert Camus atunci când vorbeşte de "Fiii lui Cain": " A te revolta împotriva naturii înseamnă să te revolți împotriva ta. Înseamnă să te izbeşti cu capul de zid. Singura revoltă coerentă este astfel sinuciderea"(5). Tot ceea ce compune Cioran acum provine din "accidentele" unui prea-plin organic: "Există gânduri pe care le ai în fiecare zi. şi există idei care ne cuprind ca un fel de accese" (v. Entretiens, Gallimard, 1995, p. 185).

2. Marginea şi fragmentul. Cioran se situa de atunci cu bună intenţie în marginile unei filosofii sistematice. Calitatea de "mărginean" al unei comunităţi s-a metamorfozat parcă în opţiunea sa timpurie pentru o anumită modalitate de a filosofa. Încă din 1932, pe când era în ultimul an de facultate, găsea că doar câţiva "anacronici" mai credeau în ideea de sistem filosofic, în "capacitatea lui de a cuprinde realul, de a epuiza complexitatea şi multiplicitatea acestuia"(6). Atitudine refuzată "de cei integraţi în realitate", care acordau alt sens "ideii de viaţă", acest mecanism rigid de filosofie devenea cu totul inadecvat nu atât pentru teoria cunoaşterii, unde îşi afla, poate, o justificare oarecum formală, cât pentru sfera eticii care, situată în planul unei normativităţi abstracte, pure, ajungea într-o antinomie ireductibilă cu viaţa. Influenţa venită dinspre Bergson, Nicolai Hartmann şi Nae Ionescu era de tot evidentă. Cioran exalta "trăirea subiectivă", "înţelegerea intuitivă", iraţionalul, "experienţa vie", aceea care facilitează cunoaşterea concretă şi care face ca întregul cuprins al vieţii, adică manifestările ei, să nu mai fie concepute izolat, într-o înscriere abstractă, ci "trăite în continuitatea lor calitativă". Precaritatea vechiului mod de filosofare era acuzată mai degrabă în raport cu spiritul de sistem, căci "metafizica iraţionalistă n-a renunţat total la sistem", în sensul că ea nu încetează de a fi o construcţie care şi-a modificat fizionomia şi structura în raport cu exigenţele istoriei. Filosofia însemna, pentru tânărul Cioran, încercare, şi tocmai de aceea ea lua forma eseului, un topos şi o reţea mult mai fertile pentru interogaţia metafizică, unde metabolismul unui "eşafodaj uriaş" este substituit cu "schiţe fragmentare" care "expun idei"(7). Atitudinea era specific naeionesciană. Întrun text apărut în Societatea de mâine (v. nr. 16, 1926), "Profesorul" vorbise de acei "filosofi pur şi simplu, care fac filosofie pentru că nu pot altfel; robii filosofiei; perspectiva lor, filosofarea". Ei bine, prin retorica sa străvezie, tânărul Cioran ne spune că devenea pe zi ce trece nu un exilat, ci un "rob" al filosofiei.

Respingând de pe acum spiritul sistemului, Cioran îi denunţă rigiditatea şi osificarea, dar nu renunţă la "soluţiile problemelor" şi

nici la "atitudini", îndeosebi atunci când e vorba de antropologia filosofică, acolo unde "viața sparge formele care tind s-o închidă". Istoria, alcătuită din "viață scoasă din planul irațională"(8), ne-a făcut să nu mai credem în această structură transcendentă – adică: statică, invariabilă şi neistorică – numită sistem.

3. Un orgolios atipic. Re-cunoaşterea în Nietzsche. Revolta lui Cioran avea însă caractere specifice. Fiind totodată arc şi săgeată, întrebare şi neputință de răspuns, reacția sa era credem rezultatul ciocnirii a două ordini care, involuntar şi fără să le sesizeze prea mult ponderea, îl asupreau şi îi asaltau conştiința de sine: ordinea mundană, căreia îi descoperea, tragic, limitele şi haosul bezmetic, şi o presupusă dar la fel de incertă ordine meta-fizică, ambele universuri stând sub o logică absurdă şi sterilă. Împotrivirea lui Cioran pare să se abată de la "canonul" lui Camus. Atitudinea aceasta nu era în fond diferită de a omului care, după ce se consumase prima mare conflagație mondială, avea sentimentul că trăieşte într-o lume desacralizată, una în care Dumnezeu a murit. Numai că tânărul Cioran nu se simțea solidaritar cu toți cei ce trăiau, potențial, revolta omului situat înainte sau după sacru. El era singur şi însingurat, sau cel puțin se credea astfel, izolat într-o existență care nu se intersecta cu nimeni şi cu nimic. Ori, după Camus, "orice revoltă care îşi îngăduie să nege sau să distrugă această solidaritate îşi pierde imediat numele de revoltă şi coincide în realitate cu un consimțământ ucigaş"(9). Insul revoltat, aşadar, este subteran legat de "ființa colectivă": "Răul resimțit de un singur om devine ciumă colectivă". Ceea ce face ca individul să fie smuls din singurătate: "Mă revolt, deci existăm"(10), dar nu alungat şi din spațiul comunitar al solidarității. Un astfel de individ însă, pentru tânărul Cioran, poate fi "confundat" cu "conştiința totală" printr-o distrugere a eului.

Cazul lui Cioran este doar aparent la limita anamnezei făcută de Camus omului revoltat. Pentru că altminteri atitudinea sa calchiază mai toate determinațiile esențiale ale celui din urmă. Eul cioranian refuză să-şi accepte condiția, sfidează şi neagă, vrea să-i

vorbească până la urmă de la egal la egal lui Dumnezeu însuşi şi n-are cum să-l ignore pe Celălalt – sau pe Ceilalți – pe care-l simte mereu prezent în, cum ar spune Noica, singurătatea sa comunitară. Ipostaza auteutică a eului cioranian nu este însă nicidecum aceea a "revoluționarului", după cum nu este nici a "filfizonului", cu toate că imaginea acestuia este de multe ori întreținută printr-o "estetică a singularității şi a negării"(11), ceea ce uneori nu este vreo retorică superfluă, deoarece atunci când "filfizonii, nu se sinucid şi nu înebunesc, ei fac carieră şi intră în posteritate"(12). Mai degrabă vom detecta de pe acum vagi afinități (s)elective ale eului cioranian cu nihilismul de tip Nietzsche (13). Cioran se hrănea cu iluzia că putea trăi fără să creadă în mai nimic. Nu e vorba de un nihilism "sistematic", căci suprimarea credinței nu e înlocuită de vreo metodă (nici nu cred că Emil Cioran a ajuns, finalmente, la o negare metodică, după cum nu cred că el ar fi exersat o îndoială metodică).

Pentru tânărul Cioran, revolta metafizică nu va începe însă prin Gott ist tod, ci printr-un relativism general şi printr-o încercare fadă de autodamnare, alături de o punere în chestiune a creştinismului. (Chiar şi înainte de moarte cu câțiva ani, el mărturisea unui doctorand care elabora o teză cu subiectul Cioran: "Cele ce țin de creştinism ni se par nişte prostii..." – 14.) Riguros vorbind, Cioran nu este dintre cei ce nu cred în nimic, ci mai degrabă din rândul celor ce nu cred în ceea ce este. Mult mai mult se va asemăna cu Nietzsche în cea de-a doua parte a deceniului patru, dar şi în anii din urmă ai vieții (chiar dacă încerca retoric să nege consonanța), când revolta se sfârşea mai totdeauna prin exaltarea răului.

4. Mizeria, estetica şi normele morale. Morala, nu numai cea creştină, a fost mai totdeauna ținta împotrivirii tânărului Cioran. Subminată dinspre filosofie, credința în morală şi în normele ei era, la începutul anilor '30, erodată şi datorită mizeriei, cea care bloca pur şi simplu spiritul uman, fără să se vadă în această consecință o formă de "moft" sau un insolit estetism. "În fața mizeriei estetismul devine o formă de viață inadmisibilă.[...] Mizeria face imposibilă concepția

spectaculară a vieţii, fiindcă mizeria, durerea sau boala exclud posibilităţile de obiectivitate, depăşesc intenţiile oricărei dualizări, anulează efortul perspectivic ce menţine o separaţie continuă"(15). Aşadar, motive antropologice, şi nu prioritar de natură economică, fac ca, o dată cu mizeria, spiritul nostru să ameţească, iar cultura să fie ameninţată cu destrămarea. O consecinţă gravă a acestei stări se răfrângea, credea Cioran, asupra tinerilor: "O îmbătrânire timpurie, un spirit de plictiseală faţă de formele vechi de viaţă, o nesiguranţă şi un presentiment al unei zguduiri tragice, o gravitate melancolică, toate acestea au luat locul acelei spontaneităţi naive, acelui avânt înspre iraţionalitate, care caracterizează adevărata tinereţe"(16).

Aceleaşi motive antropologice sunt invocate atunci când Cioran, plecând de la o viziune psihologică asupra vieţii, observa existenţa a două morale, generate tocmai de izolarea abstractă a moralei de antropologie, de nevoile concrete ale omului. El propunea rediscutarea prin grilă vitalistă a trăirii morale a insului, având ca temei "configuraţia imanentă a datului" în spaţiul căruia acesta există. "Trebuie să plecăm de la om spre a înţelege suişul şi valoarea moralei, nu de la morală înspre om"(17). În acest din urmă mod a precedat morala clasică şi aceea care, spune Cioran, "circulă zilnic", lipsa lor de elasticitate şi de înţelegere a realului provenind din felul deformat de a înţelege omul: ca unul "fixat şi anchilozat în forme, pentru care viaţa şi-a pierdut consistenţa spirituală"(18). Nu o pliere pe existenţa dată urmărea o astfel de morală, ci, dimpotrivă, normele ei exprimau "rezistenţă faţă de real" şi voiau să regleze atitudinal o formă de viaţă oarecum statică, limitată şi închisă. O astfel de morală, conchidea Cioran, constituia permanent "o armă a celor <<ajunşi>>", acei oameni care "privesc viaţa retrospectiv, pentru care viaţa nu mai este trăire, ci amintire"(19).

Pe fundalul discuţiei din epocă vizând fundamentele eticii, scopul reflecţiilor cioraniene asupra moralei va fi limpede formulat, şi anume, "de a şti dacă cei care vreau să se ridice au o morală şi dacă nu creează un dualism". Invocând labilitatea şi obtuzitatea criteriilor moralei, incompatibilitatea şi contradicţia pe care morala omului

abstract le instituie între planul lui "trebuie" şi cel al lui "este", căci ea este nelegată de timp, "de vieţuirea concretă şi iraţională a timpului" (n-are, altfel spus, "orientare" sau "direcţiune dinamică") , tânărul Cioran căuta astfel argumente care să justifice "<<morala>> celor care renunţă progresiv la morală" şi de aici, în egală măsură, încălcarea normelor morale care nu îndeplinesc o funcţiune socială cât de cât eficientă; de fapt, credea că renunţarea la o formă de morală, bunăoară cea inoculată prin educaţie, este rezultatul unor experienţe sociale care vin să relativizeze chiar principiile moralei. Între morală şi viaţă funcţiona astfel un "paradox tragic": morala "nu poate vieţui decât acolo unde viaţa încetează şi este refuzată acolo unde viaţa se afirmă"(20).

5. Intuiţionism versus intelectualism. Atmosfera filosofică a deceniului patru era, cum se ştie, accentuat marcată de atacuri concertate împotriva raţionalismului, începând cu cel de tip cartezian. Încrederea în fundamentele raţionale se diminuase enorm după absurdul instalat o dată cu prima mare conflagraţie mondială. Cum observa şi tânărul Cioran, se "îngusta excesiv conceptul de raţional"(21), în sfera căruia chestiunea religioasă era de neconceput. Tot mai limpede apărea că realul la care se raporta acel om interbelic nu intra deloc în forma procustiană sub care se înfăţişa, după catastrofa produsă de întâiul război planetar, raţiunea. Chipul acesteia din urmă devenea tot mai hidos şi anatemizat de toţi cei ce nu înţelegeau – dar se putea oare înţelege raţiunea suficientă a omului devenit peste noapte lup pentru semenul său?! – cum de-a fost posibil aşa ceva. Oamenii îşi îndreptaseră mai demult privirile spre cer, acolo de unde credeau că vor afla nu numai răspunsul la cele petrecute, dar şi speranţa drumului pe care se ajunge în luminişul binelui. Cunoaşterea religioasă era în acest sens deopotrivă drum şi călăuză, iar dezbaterea detaliată asupra mecanismului ei era favorizată de acea orientare apărută în gândirea filosofică sub numele de intuiţionism. (Între manuscrisele păstrate în arhiva lui Relu Cioran, există un studiu puţin mai detaliat despre "Intuiţionismul

contemporan", scris în 1931, după toate semnele – teza de licență a absolventului Cioran.)

Prin urmare, în ceea ce privește existența și posibilitățile unei cunoașteri de tip religios, intelectualismul era radical amenințat de apărătorii intuiționismului, între care, acum, și Cioran, încă student în filosofie. O perspectivă fecundă pentru conceperea adecvată a concretului religios deoarece, depășind "specificitatea trăirii religioase prin credința oarbă în virtutea universală a derivării genetice (sursa unică a sentimentului religios de frică etc.), înțelegerea cunoașterii religioase ca una de tip intuitiv era "mai aproape de adevăr", căci ea decodifica astfel diferența specifică și elementele unice, irepetabile din trăirea religioasă. Cunoașterii raționale îi rămânea sfera teoretică a dogmaticului, acolo unde religia are un caracter elaborat, sistematic și unitar. În religie de altfel, observa Cioran, pentru că avem de-a face cu un sistem, "predomina spiritul constructiv al cunoștinței raționale"(22). Fundamentală și esențială în planul experienței religioase rămânea însă intuiția.

Dar care erau însă determinațiile specifice intuiției religioase? Obiectul unei atare intuiții (care este caracterizată de intenționalitate de orientare spre ceva, trăsătură atât de mult analizată de fenomenologie) vizează absolutul care transcende realitatea sensibilă și care institue o relație de empatie cu subiectul trăirii religioase. Ceea ce generează o astfel de legătură simpatică este "convingerea implicită în identitatea de structuri a celui ce cunoaște cu obiectul de cunoscut, dincolo de multiplicitatea formelor realității"(23). Așadar, nu de o identitate substanțială între om și divinitate era vorba, ci de una de structură, în care nu doar omul este orientat spre Dumnezeu (pe care îl poate cunoaște întrucât este făcut "după chipul și asemănarea Lui"), ci și divinitatea dovedește un sens activ al îndreptării sale către om. Depășind felul de a se raporta la real prin concept, așa cum proceda intelectualismul, intuiția, ca o cale directă de cunoaștere, însemna certitudine, o "mulare pe elementul viu,

dinamic şi iraţional". Aşa s-a întâmplat cu marii mistici, pentru care absolutul nu era deloc atins de aripa istoricităţii.

Cunoaşterea religioasă se sprijină însă uneori şi pe simbol, care, spre deosebire de mit, este expresia statică "determinată a ceva nedeterminabil", simbolul fiind totodată semnul sigur al drumului ce se întinde de la intuiţie la expresie.

6. Decadenţa, omul mediocru şi "cavalerii neantului" Problema intuiţiei religioase, abordată atât de naiv şi şcolăreşte într-un text din Revista teologică, constituea în fond un corolar necesar al felului în care Cioran înţelegea, fascinat de prezenţa unui spirit ca Nae Ionescu, ponderea şi rostul iraţionalului în ţesătura concretă a vieţii. Cioran credea că multiplele forme ale vieţii dovedeau o afinitate reciprocă şi ele participau la o esenţă de natură ideală. "Adâncirea în <<viaţă>>, în procesul cunoaşterii intuitive este de fapt o relaţie imanentă pe care o execută trăirea individuală înspre planul ideal – existent numai pentru conştiinţă – al vieţii. Reală este numai mulţimea formelor vieţii"(24).

Un metabolism aparte face ca unele forme de viaţă să apară, altele – să dispară, într-un neîncetat proces al "autoconsumării". Formele sunt istorice, în vreme ce viaţa – nu. (Parcă ar vorbi Eminescu: "Forme noi dar spirit pururea vechi".) O atare productivitate neîntreruptă a vieţii este, spune Cioran, "o demonie a creaţiei şi a distrugerii", cea care dă expresia unui "imperialism" al vieţii, unei expasiuni nicicând obosite. Fără să aibă vreun sens, adică unul transcendent, fiind "desfăşurase într-un plan imanent", viaţa formelor "nu se poate menţine decât distrugându-se", ceea ce nu face altceva decât să anuleze "orice credinţă în elementul creator al vieţii", aşa cum este înţeleasă creaţia în istorie (25). O ipoteză care nu este departe de acea acceptare a răului; mai mult: ea va favoriza credem o adeziune din ce în ce mai frenetică la acesta, aşa cum o ilustrează publicistica lui Cioran de după 1933.

Numai că un astfel de demonism al vieţii în ea însăşi, al vieţii ca viaţă, presupune totodată "expansiuni" ale variatelor forme

concrete de viaţă, "fără nici o intenţionalitate transcendentă lor". Tocmai acest demonism ascunde iraţionalul vieţii, el împingând "imperialist formele diverse în direcţii fără vreun sens care să le transcendă" (26). Aşadar: formele vieţii nu au sens, ci direcţie. De aici relativitatea conţinuturilor şi, în egală măsură, a formelor vieţii.

Aşa stau lucrurile în sfera culturii, a formelor sale istorice, unde relativitatea înseamnă individualizarea unor momente istorice, "detaşarea valorilor de fondul antropologic care le poartă, de excesiva exteriorizare, de energia subiectivă care le-a produs"(27). Apoi, cultura, prin actele sale de creaţie, duce la o diminuare a iraţionalului din viaţă. "Spontaneităţii iraţionale a vieţii, cultura îi opune o oprire", ea, cultura, având chiar tendinţa de a deveni autonomă în raport cu viaţa.

Separarea culturii de viaţă este o idee-pretext pe care Cioran o va invoca în reflecţiile sale de nenumărate ori. Este de altfel una din marotele generaţiei sale îndeosebi în a doua jumătate a deceniului patru. O influenţă pe căi ocolite venită dinspre teoria spengleriană a asfixierii culturii de către civilizaţie, dar Cioran va fi pasionat şi de data aceasta de ipoteza: orice rău poate duce spre ceva bine. Indiferentă la scopuri şi la valori transcendente, pentru că e iraţională, viaţa care şi-a consumat energia şi "s-a îmbolnăvit" poate favoriza apariţia elementelor culturale. "Suferinţei, spune dostoievskian Cioran, îi datorăm mai mult pentru înţelegerea lumii, decât entuziasmului"(28). Atunci când ajunge să convertească boala şi durerea în creaţie culturală, viaţa este sublimată în conştiinţă. Drumul de la iraţional până la aceasta din urmă nu trece însă prin concept, ci "prin zguduirea energiilor fundamentale şi esenţiale ale vieţii noastre".

Printr-un proces de naştere şi autonomizare a trecut şi spiritul omului, izolarea de viaţă şi dezbinarea ducând spre trăiri tragice. Conştiinţa a devenit astfel, prin ruperea echilibrului dat de iraţional, ceva ce generează durere. Omul a glisat permenent între cele două forme de existenţă, reflectând permanent fie la viaţă, devenind sceptic, fie la moarte, ajungând la resemnare.

Detaşarea de iraţionalul vieţii are însă o limită şi poate genera consecinţe dintre cele mai insolite. E discutabil, după Cioran, dacă pe viitor vor mai apărea culturi mari, dar omul, o dată cu îndepărtarea sa tot mai accentuată de irațional, poate să se epuizeze şi să dispară. Vrând să se înalţe, să atingă idealurile, omul ajunge să-şi proiecteze propria-i prăbuşire. El nu mai vrea să existe în cadrele vieţii, ci încearcă aventura înspre ideal. Vrea să realizeze finalmente transcenderea iraţionalului cu orice preţ, care uneori este cel al decadenţei. Iar degringolada aceasta, sugera Cioran, ar putea să fie pentru om "o întoarcere spre iraţionalitatea vieţii din care el s-a desprins"(29). Ceea ce conturează un destin tragic pentru om, care ba se desprinde de viaţă, ba se întoarce la ea. Un orizont existenţial ce nu poate fi decât eminamente pesimist şi care este dealtminteri preţul pe care omul îl plăteşte pentru cultură, căci dezechilibrului nervos din care aceasta s-a ivit (30), el îi mai adaugă acum altul de natură ontologică.

Natura imanentă a iraţionalului în viaţă genera dificultăţi celor ce voiau să ajungă până la rădăcinile concretului. Această lume iraţională, deopotrivă de bestială şi demonică, se revelă, spune Cioran, extrem de dificil îndeosebi celor care s-au cantonat într-o înţelegere raţională a vieţii. El se oprea, într-un text din Calendarul, la un fenomen extrem important care ilustrează o manifestare a iraţionalului vieţii, şi anume: "distrugerea celor mai buni şi mai bine dotaţi"(31), un aspect care ar trebui să facă obiectul oricărei antropologii tragice şi pesimiste. Ceea ce îl revolta pe tânărul Cioran era mediocritatea agresivă a celor ce "trăiesc posibilităţile", cei ce nu pot trece dincolo de viaţă, inşi care n-au descoperit în viaţă vreun sens, "incapabili de fericire, distruşi şi iremediabil pierduţi", oameni încarceraţi într-o "platitudine optimistă". Cu toate acestea, omul mediocru este cel ce se bucură de viaţă, singurul care are acest privilegiu, în vreme ce toţi ceilalţi, fac parte din aşa-numitul ordin al "cavalerilor neantului". Aceştia din urmă, dacă vor să se împlinească în mod deosebit, trebuie să treacă dincolo de cadrele vieţii, să se

"prăbuşească" pe culmi, acolo "unde salvarea nu mai e posibilă nici prin viaţă, nici prin moarte".

Ipoteza de lucru de la care pleca tânărul Cioran era distrugătoare: esenţa vieţii sociale este nedreptatea, viziune care nu se împăca deloc cu teoriile raţionaliste atât de optimiste ale idealismului, incapabil să ajungă la înţelegerea destinului ca "realitate imanentă şi fatalitate lăuntrică", neputincios în a răspunde la întrebarea de ce oamenii remarcabili cad, în timp ce mediocrii se menţin (exclusivismul lui Cioran este evident). Justificarea, şi nu soluţia, va fi aceea pentru care "specialistul" în disperare a optat permanent: nu înălţarea unui om este impresionantă, ci prăbuşirea, distrugerea lui, comprehensiunea unei asemenea stări având-o numai o antropologie în egală măsură tragică şi pesimistă, una care, dezvăluind mecanismul irațional al vieţii, luptă impotriva falsificării acesteia din urmă. De acord cu concluzia unui biolog german, Cioran caracteriza omul ca "diletant al vieţii", ceea ce vrea să semnifice faptul că el este o fiinţă – şi aici e vorba mai cu seamă de indivizi înzestraţi – aruncată ca pradă pentru distrugere şi moarte. Cei mai mulţi oameni nu se tem însă de moarte deoarece ei trăiesc într-o lume "ca şi cum moartea n-ar fi"(32). "Angoasa în faţa morţii n-o au decât aceia pentru care moartea este o problemă. Filosofii sunt falşi atunci când spun că nu se tem de moarte sau sunt prea orgolioşi pentru a o mărturisi. În realitate, ei tremură mai mult decât vă închipuiţi"(33).

Şi toate acestea, spune Cioran, se petrec pe pământ, un loc căruia soarele, cu mărinimia lui, încă nu i-a refuzat lumina.

Note şi referinţe

1. "Nu m-am plâns niciodată de asta (e vorba de insuccesul cărţilor scrise până atunci – n.n., I.D.), ba, dimpotrivă, mi-am acceptat foarte uşor condiţia de marginal". " Dacă n-aş fi atât de bătrân, m-aş întoarce la filosofie. Ea are cel puţin scuza de-a fi inaccesibilă ziariştilor şi gopodinelor". – v. Cioran, Scrisori către cei de-acasă, Humanitas, 1995, p. 175.

2. Emil Cioran, Oscar Kokoschka, Gândirea, nr. 7-9, septembrie - noiembrie 1931; textul e cuprins în antologia Singurătate şi destin, Humanitas, 1990, p. 27-29., îngrijită de Marin Diaconu (trimiterile la acest volum se vor face prin sigla SD, urmată de cifra paginii).

3. Ibidem.

4. apud Fernando Savater, Eseu despre Cioran, Humanitas, 1998, p. 168.

5. Albert Camus, Omul revoltat, Ed. RAO, 1994, p. 233.

6. Emil Cioran, "Sistem şi viaţă", Floarea de foc, nr. 5, 6 febr. 1932; textul e inclus în antologia Revelațiile durerii, Echinox, 1990, pp. 47-49, îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu (trimiterile la acest volum se vor face prin sigla RD, urmată de cifra paginii).

7. Peste cincizeci şi ceva de ani, Cioran va redefini acest moment al biografiei sale intelectuale: "Am început să scriu în tinerețe, după ce terminasem studiile de filosofie, la 21 de ani. În acea vreme începeam să nu mai cred în filosofie, care până atunci fusese totul pentru mine. Ah,filosofia, cea germană în special, marile sisteme de filosofie... Restul îmi era indiferent, inclusiv poezia. Însă în acea perioadă mi-am dat seama că filosofia n-are nimic de spus oamenilor care se zbat în dificultăți – interioare, evident. Am înțeles că ea te învață să pui probleme şi întrebări, dar că apoi te lasă pradă sorții tale, pentru că răspunsurile ei sunt întotdeauna îndoielnice" – apud Secolul 20, nr. 4-5-6/88, p. 36-37; subl. n., I. D.

8. Emil Cioran, "Sistem şi viaţă", loc. cit.

9. Ibidem, p. 226.

10. Ibidem, p. 227.

11. Expresia citată îi aparține lui Camus. Se poate vorbi de un dandysm al generației '30, iar Emil Cioran e un exemplu pe cât se poate de convingător.

12. A. Camus, op. cit., p. 255.

13. Apropierea lui Cioran de autorul lui Zarathustra i se părea lui G. Liiceanu, "o pasiune de primă tinerețe, ulterior abandonată". E citată în sprijin opinia lui Cioran însuşi dintr-o convorbire cu Fr.

Bondy din februarie 1980, unde spune că încetase "de multă vreme orice comerț" cu Nietzche, pentru că îl găsea "prea naiv". "Îi reproşez pasionalitatea şi chiar momentele sale de ardoare. A dărâmat idolii, pentru a-i înlocui cu alții. Un fals iconoclast cu trăsături de adolescent, cu un fel de a fi feciorelnic, cu o inocență care erau inerente singurătății sale. I-a observat pe oameni doar de departe. Dacă le-ar fi luat seama de aproape, nu ar fi putut niciodată să născocească şi proslăvească supraomul, o viziune caraghioasă, ridicolă, dacă nu chiar grotescă, care putea lua naştere doar într-un spirit ce nu avea timp să îmbătrânească, să cunoască scârba îndelung filtrată.

Mult mai aproape îmi este Marc Aureliu. Nu ezit nici o clipă între lirismul freneziei şi proza acceptării; aflu mai multă mângâiere şi chiar mai multă speranță la un împărat obosit decât la un filosof care tună şi fulgeră"– apud G. Liiceanu, "Cioran – secvențe de itinerar", Secolul 20, nr. 4-5-6/88, p. 38.

Pentru ca în 1986, într-un dialog cu Fritz J. Raddatz, respingând quasiretoric apropierea pe care Susan Sontag o făcea între imaginea sa şi cea a lui Nietzsche despre istorie, Cioran să afirme: "Există, dacă pot spune aşa, o asemănare de temperament între Nietzsche şi mine: suntem amândoi spirite fără somn. Aceasta creează o complicitate" (v. Cioran, Entretiens, Gallimard, 1995, p. 167, subl. n., I. D.). Temperamentul de care aminteşte Cioran nu-i altceva decât stilul, adică: De l'int□rior.

Sintetic vorbind, pentru opera lui Cioran, relația cu filosofia lui Nietzsche este fundamentală. Cel ce a scris despre Lacrimi şi sfinți a fost şi a rămas de la prima la ultima carte un nietzscheean, chiar dacă înrudirea aceasta de "viziune" a fost negată printr-o sofisticată tehnică a disimulării.

Accentele influenței au fost însă variate de-a lungul creației cioraniene. Nietzsche şi Cioran, Cioran şi Nietzsche – iată cele două stări ale conjuncției dintre aceste două spirite, prima ilustrată de opera lui Cioran de până la Silogismele amărăciunii sau poate chiar

până la Ispita de a exista, cealaltă formă a conjuncției (cioran şi Nietzsche) acoperind restul creației.

Acest "nietzscheean bogomilic" (ş. Cioculescu) a dezvoltat mai întâi, ca ucenic, un discurs îndrăgostit în raport cu Nietzsche (este aici ipostaza de iconodul a lui Cioran), pentru ca apoi atitudinea să se convertească în opusul ei: într-un iconoclasm față de cel ce reprezentase pe "marele eliberator", gânditorul care a sabotat stilul filosofiei academice şi care a atentat la ideea de sistem.

Discipol nedesăvârşit, Cioran coboară şi el – în Pe culmile disperării –, filosofia în fiziologie, vorbeşte aproape exclusiv de omul organic, fără să transfigureze însă în concepte dereglările organice ci să ajungă doar la descrieri de noțiuni.

Specialist în deghizare, Cioran devine ceea ce era, adică un dandy revoltat față de Nietzsche. Îşi în-scenează "afinitățile elective", face stânga-mprejur față de magister, se răzvrăteşte şi pregăteşte poricidul spiritual cu aceeaşi viclenie şi meticulozitate cu care şi-a aranjat sinuciderea timp de o viață. Nietzsche începe să-i apară (după ce l-a asimilat însă organic) "naiv", "demn de compasiune", "reporter al eternității", "măscărici mistic". Ideea de supraom devine o elucubrație, o "invenție absolut bezmetică", dar care, în Schimbarea la față a României, era "precisă ca o dată experimentală", cum va spune în Silogismele amărăciunii.

Prin frenezia negației, prin modul fragmentar în care gândea asupra lumii, devenind ca şi Nietzsche un "fragmentist", dar şi prin tendința de a relativiza totul, de a reevalua orice valoare (Gott ist tod are şi la el rostul unei reforme axiologice) – Cioran dovedeşte contaminarea şi convergența cu gândirea lui Nietzsche.

14. Fernando Savater, op. cit., p. 171.

15. Emil Cioran, "Reflexiuni asupra mizeriei", Floarea de foc, nr. 4, 30 ian.1937, apud SD, p. 51.

16. Ibidem, p. 53.

17. Emil Cioran, "Cele două morale", Floarea de foc, nr. 8, 27 febr. 1932, v. RD, pp. 50-52.

18. Ibidem.

19. Ibid.
20. Ibidem.
21. Emil E. Cioran, "Structura cunoaşterii religioase", Revista teologică, nr. 2-3, febr-martie 1932; v. SD, pp. 58-63.
22. Ibidem.
23. Ibid.
24. Emil Cioran, "Iraționalul în viață", Gândirea, nr. 4, aprilie 1932; v. antologia SD, pp. 80-89.
25. Ibidem.
26. Ibid.
27. Ibidem.
28. Ibid.
29. Ibidem.
30. v. observațiile de "arheologie" a culturii pe care Cioran la face în "Scrisoare din singurătate", Calendarul, nr. 140, 27 august 1932; text inclus în SD, pp. 106-109.
31. Emil Cioran, "Un aspect al iraționalității vieții", Calendarul, nr. 195, 21 oct. 1932; v. antologia SD, pp. 118-121.
32. Emil Cioran, "Despre stările depresive", Calendarul, nr. 210, 5 noiembrie 1932; text inclus în SD, pp. 122-125.
33. Ibidem.